8509.

Beitrag zur Psychologie

des

Ibn-Sinâ.

Einleitung, Text und Uebersetzung mit Commentar.

(Abschnitt I—III.)

Inauguraldissertation

zur Erlangung der philosophischen Doctorwürde an der Universität München

von

Samuel Landauer.

München

Akademische Buchdruckerei von F. Straub

1872.

45

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41385907_0157

باسم الله

الرحمن الرحيم وصلّى الله على سيّدنا محمّد وآله وسلّم ربّ يسّر واتمم بخير يا كريم قال الشيخ الرئيس الامام العالم العلّامة المحقّق المدقّق حجّة الحقّ على الخلق طبيب الاطبّآء فيلسوف الاسلام ابو علىّ بن سينا رحمه الله تع

خير المبادى ما زُيّن بالحمد لواهب القوة على حمده والصلوة والسلام على سيّدنا محمّد نبيّه وعبده وآله الطيّبين الطاهرين من بعده.

وبعد فلولا انّ العادة سوّغت للاصاغر الانبساط الى الاكابر لاستعجمت عليهم سُبل الاعتصام بعُراهم والاستعانة بقولهم والانتهآء الى خدمتهم والانحياز الى جملتهم والمباهات بالاتّصال بهم والمبادات فى الاتّكال عليهم بل لارتفع ارتباط العامّ بالخاصّ واعتماد الرعيّة على الراعى وتعذّر الواهى بالقوىّ وانتعاش السافل بالعلىّ واستكمال الجاهل بالعاقل واقبال العاقل على الجاهل ولمّا وجدت العادة قد نهجت هذه الجادة وشرعت هذه

السنة ظفرت بعذر لنفسي في الانبساط الى الامير اطال الله بقآءه بهديّة فسلطت الفكر على اختيار أَرْضَى ما يتضمّنه سعى لديه بعدما تحقّقت ان راس الفضآئل اثنان حب الحكمة في العقآئد وايثار الزكّى من الاعمال في المقاصد ووجدت الامير اطال الله بقآئه قد اعطى نفسه النفيسة من رونق الحكمة ما يرزأ به باديًا لاقرانه عاليًا على اشكاله متبيّن انّ آثر الهدايا عنده ما ادّى الى اثر الفضآئل وهو الحكمة وكنت قد استفدت من تصفّح كُتُب العلمآء جهدى فصادفت المباحث عن القوى النفسانيّة من اعصاها على الفكر تحصيلاً واعماها سبيلاً [1] ورويت عن عدّة من الحكمآء والاولياء انّهم اتّفقوا على هذه [2] الكمة وهى من عرف نفسه عرف ربّه وسمعت راس الحكمآء [3] يقول على وفاق قولهم من عجز عن معرفة نفسه فاخلق به ان يعجز عن معرفة خالقه وكيف يرى الموثوق به في علم شى من الاشيآء بعد ما جهل نفسه ورايت كتاب الله تع يشير الى مصداق هذا بقوله عزّ وجلّ في ذكره البُعدآء عن رحمته من الضالّين [4] نَسُوا اللهَ فأَنْسَاهم أَنْفُسَهم اليس تعليقُه نسيان النفس بنسيانه تنبيهًا علي تقرينه تذكّره بتذكّرها وتعرّفه بمعرفتها وقرات في كُتُب الاوآئل انّهم كلّفوا الخوض في معرفة النفس بوحْى هبط عليهم ببعض الهياكل

---

1) cj. ورُوِىَ. 2) cj. الحكمة. 3) cj. يقول. 4) Sure 59, 19.

(1 الآلهيّة يقول إعرف نفسك يا انسانُ تَعْرِفْ ربَّك وقرات انّ هذه الكلمة كانت مكتوبة فى محراب هيكل اسقلبيوس وهو معروف عندهم فى الانبيآء واشهر من معجزاته انّه كان يشفى المريض بصريح الدعاء وكذلك كل من تكهّن من الرهابين ومنه اخذت الفلاسفة علم الطبّ فرايت ان اعلم للامير كتابًا فى النفس على سنة الاختصار وأَسْأَلُ الله تع ان يطيل بقائه ويصون عن العين حَوْبائه ويُنْعَشَ به الحكمة بعد ذبولها (2 وينصرها (3 بعد خمولها ويجدّد دولتها بدولته ويؤيّد ايّامها بايّامه ليعمّ بمكانه النفع بمكان اهلها ويغزر عدد طالبى فضلها (4 وما توفيقى الا بالله وهو حسبى ونعم المعين وجعلت الكتاب فصولًا عشرة

الفصل الاوّل فى اثبات القوى النفسانيّة التى شرعت فى تفصيلها وايضاحها.

الفصل الثانى فى تقسّم القوى النفسانيّة الاوّلىّ وتحديد النفس على الاطلاق.

الفصل الثالث فى انّه ليس شىء من القوى النفسانيّة حادث عن امتزاج العناصر الاربعة بل واردة (5 عليها من خارج.

---

1) l. الإلهية.

2) in marg; sed in tex. خمولها. 3) l. وينضرها.

4) l. فضلها. 5) l. وارد aequ. حادث.

الفصل الرابع فى تفصيل القول فى القوى النباتيّة وذكر الحاجة الى كل واحدة منها.

الفصل الخامس فى تفصيل القول فى القوى الحيوانيّة وذكر الحاجة الى كل واحدة منها.

الفصل السادس فى تفصيل القول فى الحواسّ الظاهرة وكيفيّة ادراكها وذكر الخلاف فى كيفيّة الإبصار.

الفصل السابع فى تفصيل القول فى الحواسّ الباطنة والقوة المحرّكة للبدن.

الفصل الثامن فى ذكر النفس الانسانيّة من مرتبة بدْئها الى مرتبة كمالها.

الفصل التاسع فى إقامة البراهين الضروريّة فى جوهريّة النفس الناطقة على طريقة المنطق.

الفصل العاشر فى إقامة الحجّة على وجود جوهر عقلىّ مفارق للاجسام قائم للقوى النطقيّة مقام الينبوع ومقام الضوء للإبصار وبيان انّ النفوس الناطقة تبقى متّحدة بعد موت البدن آمنة من الفساد والتغيّر وهي المسمّى العقل الكلّىّ.[1]

---

1) 1. بالعقل .

الفصل الاول .

فى اثبات القُوى النفسانيّة التى شرعت فى تفصيلها.

مَن رام وصف شىء من الاشيآء قبل ان يتقدم فيثبت اوّلًا [1] ايْنِيَّتَه فهو معدود عند الحُكمآء ممن زاغ عن محجّة الايضاح فواجب علينا ان نَتَجرَّدَ اوّلًا لاثبات وجود القُوى النفسانيّة قبل الشروع فى تحديد كل واحدة منها وايضاح القول فيه . ولمّا كانت اخصّ الخواصّ بالقوى النفسانية شيئان احدهما التحريك والثانى الادراك فواجب عَلَيْنا ان نُبَيّنَ ان لكل جسم متحرّك علّة محركة ثم يتبيّن لنا من ذٰلك ان الاجسام المتحرّكة بحركات زائدة على الحركات الطبيعيّة كالهابطة الثقيلة[2] والصاعدة الخفيفة لها علل محرّكة نسميها نفوسا او قوًى نفسانيّةً وإن تبيَّن ان بعض الاجسام منها رُسِم باتّه مدرِك فإنّ ادراكه لن يصحّ نسبته اليه الا لقوًى فيه متمكّنة من الادراك [3] ونصحّح فنقول ان مما لا [4] يعاوق العقل فيه ريبة ان [5] لاشيآء منها ما اشتركت فى شئ وافترقت فى آخر [6] وان المشترك فيه غير المفترق ويصادف كانّه الاجسام مشتركة فى انّها اجسام ثم يصادفها بعد ذلك مفترقة فى انها متحرّكة ولا وجود لذات السكون بل لاحركة له الّا على بُعْد مستدير اذ الحركات المستقيمة قد تقرّر من

---

1) l. أَنِّيَّتَهُ . 2) l. للثقيلة u. للخفيفة . 3) del.
4) cj. يصادف . 5) l. الاشيآء c. arti. 6) l. بان .

صورتها انّها لن تنفذ الّا عن [1]وقعات والّا وقعات فتبيّن ان لاجسام [2]تُوصَف بالحركة لانها اجسام بل لعلَلٍ زآئدة على جسميّتها منها تصدر حركاتها صدور الاثر من المُؤثِّر وإذ قد تبيّن لنا هذا فنقول انّا وجدنا من الاجسام المتولّدة عن العناصر الاربعة ما يتحرّك الا بالقسر ضربَيْن من الحركة بينهما خِلاف ما احدهما يلزم عنصره لاستيلاء قوة احد الاركان عليه واقتضآئها تحريكه الى حيّزه المجعول له بالطبع كحركة [3]الانسان بطبع العنصر الراجح الثقيل الى اسفل وهذا الضرب من الحركات لا توجد الّا الى جهة واحدة وسياقة واحدة وثانيهما بخلاف مقتضى عنصره الذى هو اما [4]لسكون فى الحيّز الطبيعىّ حالة الاتّصال به كتحريك الانسان بدنه الي مستقرّه الطبيعيّ وهو وجه الارض واما لحركة الى الحيّز الطبيعىّ حالة [5]مبابنه وذلك مثل حركة الحيوان الطائر بجسمه الثقيل الى العلوّ فى الجوّ فتبين ان الحركتَيْن علّتَيْن وانّهما مختلفتان احدهما تسمّي طبيعيةً وثانيهما تسمّى نفسا او قوةً نفسانيةً فقد صحّ من جهة الحركة وجود القوى النفسانيّة واما من جهة الادراك فلانّ الاجسام توجد مشتركة فى انّها اجسام ومفترقة فى انّها درّاكة فتبيّن بالتدبير الاوّل ان الادراك لن يفترق عنها بذاتها بل [6]تقوى محمولة

1) cj. دفعات. 2) suppl. negat.
3) الانسان suspect. 4) لسكون susp. vid. com.
5) l. مبايننه 6) in marg. لعله تبقى.

فيها فقد اتّضح بهذا الضرب من التِبْيان انّ للقوى النفسانيّة وجودًا وذلك ما اردنا بيانه.

الفصل الثانى

فى تقسيم القوى النفسانيّة بالقسمة الأُوْلَى وتحديد النفس على الاطلاق.

قد سبق مِنّا ايضاح ان الاشياء منها ما اشتركت فى شىء وافترقت فى آخر بأنّ المشترك فيه غير المفترق فيه ثمّ وجدنا الاجسام المركّبة المتنفّسة اعنى ذوات النفوس قد اشتركت وافترقت فى كلتى خاصّتى تحريكها وادراكها اما فى تحريك فلانّ كافّتها قد اشتركت فى انّها تتحرّك فى الكمّ حركة النموّ وافترقت باقّ [1] شطر منها يتحرّك مع ذلك حركاتٍ مكانيّةً بحسب الارادة [2] وشطر لا يتحرّك بها كالنبات وبمثله الاجسام الحيوانيّة قد اشتركت فى انّها حاسّة مدرِكة ضربا من الادراك الحسّىّ ثمّ افترقت بانّ شطرًا منها مدرك مع ذلك بالادراك العقلىّ وشطر [3] منها لا يدرك به كالحمار والفرس ثمّ وجدنا قوة التحريك اعمّ من قوة الادراك كما راينا النبات صِفْرًا عنها فتحقّقنا انّ القوة التى وقع فيها للحيوان مع النبات اشتراك بها اعمّ من هذه القوة المدركة والمحرّكة التى فى الحيوان وكلّ واحد منها اعمّ من القوة الناطقة التى للانسان فحصلت لنا القوى النفسانيّة مترتّبة بحسب

1) l. شطرًا. 2) u. 3) idem.

اعتبار العموم والخصوص على ثلث مراتب اوّلها تُعرَف بالقوة النباتيّة لاجل اشتراك الحيوان والنبات فيها وثانيها تُعرف بالقوة الحيوانيّة وثالثها تعرف بالقوة النطقية فاذًا الأقسام الأوّل للنفس بحسب اعتبار قواها ثلثة واما القول فى تحديد النفس الكلّيّة اعني المطلقة (1 الجسميّة فلذلك سيتّضح على ما اقول انّ من البيّن ان كلّ واحد من الاجسام الطبيعيّة مركّبة من هيولى اعنى المادّة ومن صورة اما الهيولى فمن خاصّيتها انّ بها ينفعل الجسم الطبيعى بالذات اذ السيف (2 بحديده بل بحدّته التى هى صورته وانما ينثلم لحديده لالحدّته ومنها انّ الاجسام لا تفترق بها اعنى الهيولى فانّ الارض لا تفارق الماء بمادّتها بل بصورتها ومنها انّها لا تفيد الاجسام الطبيعية ماهيّاتها الخاصّة الّا بالقوّ اذ الانسان ليست انسانيّته بالفعل مستفادة من العناصر الاربع الّا بالقوة واما الصورة فخاصّيّتها التى بها تودى الاجسام افاعيلها اذ السيف ليس يقطع بحديده بل بحدّته وأنّ الاجسام انما تتغاير بجنسها اعنى الصورة اذ الارض لاتُغاير الماء الّا بصورتها فاما بمادّتها فلا فانّ الاجسام الطبيعيّة انما تستفيد ماهيّاتها بالفعل من الصورة اذ الانسان انسانيّته بالفعل بصورته لا بمادّته من العناصر الاربعة فلنتخطى قليلاً فنقول انّ الجسم الحىّ جسم مركّب طبيعىّ يُمايز غير الحىّ بنفسه لابمدنه

1) l. الجنسيّة. 2) l. السيف ليس يقطع.

ويفعل الافاعيل الحيوانيّة بنفسه لا ببدنه وهو حيّ بنفسه لا ببدنه ونفسه فيه وما هو فى الشئ وهذه صورته فهو صورته فالنفس إذًا صورة [1] والصورة كمالات بها تكمل هويّات الاشياء فالنفس كمال والكمالات على قسمين اما مبادى الافاعيل والآثار واما ذات الافاعيل والآثار واحدهما أوّل والآخر ثان فالاوّل هو المبدأ والثانى هو الفعل والاثر فالنفس كمال اوّل لانّها مبدأ [2] لاصدار عن المبدأ والكمالات منها ما هى للاجسام ومنها ما هى للجواهر الغير الجسمانيّة فالنفس كمال الجسم [3] اوّل والاجسام منها ما هى صناعيّة ومنها ما هى طبيعيّة والاجسام الطبيعيّة منها ما تفعل افاعيلها بآلات ومنها ما لا تفعل افاعيلها بآلات كالاجسام البسيطة والفاعلة بغلبة القوى البسيطة وان شئنا قلنا انّ الاجسام الطبيعية منها ما من شأنها ان تصدر عن ذواتها افاعيلُ حيوانيّة ومنها ما ليس ذلك من شأنها ثمّ النفس ليست بكمالٍ للقسمَيْنِ الآخرين من كِلى الوجهَيْن فاذًا تمام حدّها ان يقال انّها كمال اوّل لجسم طبيعىّ آلىّ وإن شئنا قلنا كمال اوّل لجسم طبيعى ذى حيوة بالقوة اى مصدر الافاعيل الحيوانية بالقوة فاذًا قد قسّمنا النفس الجنسيّة وحدّدناها وذلك ما اردنا بيانه .

---

1) cj. وللصورة . 2) cj. صادِرة .

3) sive الأوّل sive للجسم .

Einleitung.

Ibn-Sinâ gehört zu den schreibseligen Gelehrten, welche mit geringer Mühe in kurz gemessener Zeit Bücher von grossem Umfang verfassen. Während eines das gewöhnliche Menschenalter nicht überschreitenden Lebens hat er nahezu hundert [1] Werke verfasst, theils philosophischen, theils medizinischen Inhalts, die Jahrhunderte hindurch als die reichhaltigste Quelle alles Wissens galten. Und doch war sein Leben nicht ausschliesslich dem Studium gewidmet. Mit derselben Hingebung, in der er seine Jugend dem Wissensdrange geopfert, weihte er sein reiferes Mannesalter dem Dienste der Fürsten und, was etwas bedenklicher ist, der Verehrung [2] des schönen Geschlechts. Es war eben ein Geist, der bei Allem, was er that, sein ganzes Wesen einsetzte, im Guten wie im Schlimmen.

1) Ibn Khallikan Nr. 189: وصنّف الشفآء ... وغير ذلك مما يقارب مائة مصنف

2) ibidem وكان ابو علىّ قوىّ المزاج ويغلب عليه قوة الجماع حتى انهكته ملازمته واضعفته

Die Leistungen dieses bedeutenden Mannes sind für die Geschichte der Philosophie nicht ohne Interesse. Wir sind zwar über Ibn-Sinâ nicht schlecht unterrichtet. Die Araber selbst haben den Werth des Mannes hochgeschätzt und sich seine Ansichten entweder ohne Weiteres angeeignet, selbst ohne die Quelle zu nennen — Kazwini gibt uns darin ein Beispiel — oder sie haben, um ein Bild der arabischen Philosophie zu geben, sein System vollständig entwickelt, wie das Schahristani gethan. Das christliche Mittelalter hat die Geistesprodukte desselben durch eine Menge von lateinischen Uebersetzungen reproduzirt, von denen sich eine gewisse Zahl bis auf unsere Zeit erhalten hat. Aber abgesehen davon, dass diese Quellen den Gelehrten nicht vollständig entsprechen, beansprucht die gegenwärtige Schrift auch aus einem andern Gesichtspunkte das Interesse des Forschers, dadurch nämlich, dass die vorliegende Abhandlung, wie wir in Folgendem beweisen wollen, die erste oder nahezu die erste philosophische Schrift unseres Verfassers ist.

Unsere Ansicht stützt sich auf folgende Momente. Ibn-Sinâ entschuldigt sich in der Einleitung umständlich und etwas geschraubt über seinen Anschluss an einen gewissen Emir, er setzt uns weitläufig auseinander, dass es überall im Leben nothwendig sei, dass der Jüngere, in bescheidenen Verhältnissen Lebende in Verbindung mit dem Aelteren, Mächtigeren Unterstützung suche. Ist das derselbe Ibn-Sinâ, der von einem Fürsten zum andern gewandert, seine Existenz auf die schwache Grundlage fürstlicher Laune aufgebaut? Betrachten wir uns ein wenig die Angaben seines Biographen über diesen Punkt. Als Ibn-Sinâ das 16 Jahr schon zurückgelegt hatte, wurde er zu Nou'h

ben-Mançour, der zu Bokhara residirte, gerufen [3]), um seine medizinischen Kenntnisse in der Behandlung dieses kranken Fürsten zu verwerthen. Nach glücklicher Herstellung desselben erfreute er sich der besondern Gunst dieses Fürsten. Nach einiger Zeit finden wir ihn bei Kharezm-Schah, 'Ali ben-Ma'moun, wo er den Fakih فقيه spielte und eine Monatsgage bezog. Hierauf begab er sich zu dem Emir Schems-Elma'ali [4]. Später schloss er sich dem Baha-Eddaula an, dann an Schems-Eddaula [5]), wo er Vezir wurde, freilich nur für kurze Zeit, da das Heer dieses Fürsten dem Leben des Philosophen ein Ende gemacht hätte, wenn er nicht durch den Schutz seines Gönners entkommen wäre. Die Liste der Emire ist noch nicht zu Ende, sie liesse sich noch weiter führen. Uns interessirt

3) Ibid. وذكر عند الامير نوح بن نصر السامانى صاحب خراسان فى مرضه فاحضره وعالجه حتى برى واتصل به وقرب منه ..... ولمّا اضطربت امور الدولة السامانيّة خرج ابو علىّ من بخارا كركانج .... واختلف الى خوارزم شاه علىّ بن مامون بن محمّد وكان ابو علىّ على زىّ الفقهآء ويلبس الطيلسان تقرّروا له كلّ شهر ما يقوم به.

4) Ibid ثمّ انتقل الى نسا وابيورد .... وكان يقصد حضرة الامير شمس المعالى قابوس بن وشمكير

5) ... ثمّ انتقل الى الرى واتصل الى بهآء الدولة ...

nur so viel, dass Ibn-Sinâ sich kein Gewissen daraus machte, in Ergebenheit gegen die Fürsten zu ersterben. Und doch erschöpft er sich in unserer Abhandlung in einem Wortschwall von Entschuldigungen über sein Verhältniss zu einem gewissen Emir. Dieser Umstand lässt uns keinen Zweifel, dass wir es mit einem jungen Mann zu thun haben, der sich zum ersten Male in dieser Sphäre bewegt. Der Fürstendiener Ibn-Sinâ war durch sein Leben einer solchen Entschuldigung enthoben.

Wir wollen aber in unserer Untersuchung weiter gehen. Ibn-Sinâ spricht sich in derselben Einleitung darüber aus, dass er sich dem Studium der Philosophie mit Eifer gewidmet und nun einerseits die Schwierigkeit der Untersuchung über die Seele, anderseits die Wichtigkeit derselben eingesehen habe, indem die Kenntniss der Seele die Basis für jedes andere Wissen sei. Am Schlusse der Abhandlung entschuldigt sich der Verfasser, dass er gewisse Punkte, die zur Behandlung des Thema's gehören, jetzt übergehe, sie aber ein anderes Mal behandeln wolle. Nun wissen wir, dass Ibn-Sinâ eine ganz grosse Anzahl Schriften über die Seele, in Prosa und in Poesie, verfasst hat, wozu also die ausführliche Motivirung dieser Schrift, wenn es nicht die erste wäre, die dieses Thema behandelt, wozu die Vertröstung auf eine spätere Zeit, in der er gewisse hier übergangene Theile darstellen wolle, wenn er schon in anderen Schriften diese Dinge behandelt hat? Man sieht aus dieser sorgfältigen Zusammenstellung der Aussprüche, in denen die Beschäftigung mit der Seele zur Pflicht gemacht wird, dass damit gerechtfertigt werden soll, warum er die schriftstellerische Thätigkeit auf dem Gebiete der Philosophie gerade mit dieser Branche eröffnet.

Wir besitzen aber noch einen dritten Anhaltspunkt, der uns die Gewissheit bringt, dass Ibn-Sinâ in der That seine schriftstellerische Laufbahn mit einer Schrift über die Seele begonnen hat.

In dem Codex Nr. 958 (1968 des neuen Catalogs) der Leydener Handschriften findet sich eine kleine Abhandlung über die vernünftige Seele, die mit folgenden Worten schliesst:

فهذا ما اردنا ذكره في شرح هذه الكلمة الالهيّة بحسب هذا المقام واتمّا البرهان على اثبات جوهريّة النفس الناطقة وقيامها بذاتها وتجرّدها عن الجسميّة وعدم انطباعها في الجسم وبقائها بعد فساد البدن وكيفيّة احوالها بعد الموت اهي منعمة او معذّبة فقيد طول وبسط ولا ينكشف ذلك الا بعد ذكر مقدّمات كثيرة وقد اتفق لي رسالة مختصرة في بيان معرفة النفس وما يتعلّق بها في بداية امري منذ اربعين سنة على طريقه اهل الحكمة البحثيّة فمن اراد معرفتها فليطالعها فانّها مناسبة لطلبة البحث[6]

„So viel wollten wir in Erklärung dieses göttlichen Wortes (metaphysischen), angemessen dieser Stelle, erwähnen. Der Beweis für die Erhärtung der Substanzialität der vernünftigen Seele, für ihr Bestehen durch ihr eigenes, von der Körperlichkeit abstrahirtes Wesen, ferner die Behauptung, dass sie nicht dem Körper eingeprägt sei, dass sie nach der Vernichtung des Körpers fortbestehe, ihre Zustände nach dem Tode, ob sie belohnt oder bestraft

6) Die fleissige Arbeit des Leydener Catalogs macht bereits auf diese Stelle aufmerksam, ohne sie weiter verwerthen zu können.

werde, verlangen eine ausführliche Auseinandersetzung, die erst nach der vorausgegangenen Erwähnung vieler Prämissen verständlich wird. Ich habe übrigens bereits eine kurze Abhandlung über die Kenntniss der Seele und des damit Zusammenhängenden im Beginn meiner Thätigkeit vor 40 Jahren verfasst in philosophischer Behandlungsweise; wer sich über diesen Gegenstand informiren will, der lese sie: sie entspricht denen, welche nach der philosophischen Untersuchung verlangen."

Wir wollen nun vergleichen, ob diese Fragen in unserer Schrift behandelt sind. Der Beweis von der Substanzialität der Seele wird im Abschnitt 9 unserer Abhandlung geliefert, dass sie durch sich selbst und nicht durch den Körper bestehe, ibid., dass sie nach dem Untergang des Körpers fortdauere, ibid. Abschn. 10. Diese Fragen sind also insgesammt in unserer Schrift ausführlich behandelt, und zwar in philosophischer Weise, nach Vorausschickung einer Anzahl von Prämissen, wie es Ibn-Sinâ verlangt. Allerdings wird der letzte Punkt, die Belohnung und Bestrafung, hier nur nebenbei berührt. Wenn Ibn-Sinâ sie zu den hier behandelten Fragen rechnet, so mag der Irrthum durch die Länge der Zeit — es sind schon 40 Jahre darüber hinweggegangen — und durch den Eifer der Aufzählung entschuldigt werden. Dass unsere Schrift die philosophische (oder Aristotelische) Behandlungsweise eines philosophischen Stoffes anstrebt, wird Jedem sofort einleuchten, dass aber seit der Zeit, in der diese Schrift von Ibn-Sinâ verfasst sein soll, circa 40 Jahre verflossen waren, ergibt sich aus Folgendem. Wir haben gezeigt, dass die Ausführlichkeit, in der der Verfasser den Anschluss an den Emir entschuldigt, vermuthen lässt, dass es der erste

Fürst war, an den Ibn-Sinâ sich angeschlossen. Der erste Emir, mit dem Ibn-Sinâ eine intime Verbindung eingegangen, war Nou'h ben-Mançour. Ibn-Sinâ hatte damals mindestens das 16. Jahr zurückgelegt, da Ibn-Khall. uns berichtet, dass er in diesem Alter durch medizinische Kenntnisse hervorragte und durch den Ruf seiner Geschicklichkeit zu dem Emir entboten wurde. Nachdem er ihn geheilt hatte, wusste der Emir ihn an seinen Hof zu fesseln. Das war also frühestens 996 (Ibn-Sinâ ist 980 geboren). Zwischen Juli und August starb Nou'h ben-Mançour, also wäre diese Schrift in diesem Zeitraum verfasst worden. Rechnet man 40 Jahre hinzu, so erhält man das Jahr 1037. 1038 starb Ibn-Sinâ. Die Berechnung stimmt also auffallend mit der wohl begründeten Annahme, dass Ibn-Sinâ unter dem ersten Emir, dem er gedient, diese Schrift verfasst habe.

Wir hätten nun zum Schlusse nur noch zu bemerken, dass eine lateinische Uebersetzung dieser Abhandlung existirt in der Sammlung Ibn-Sinâischer Werke, die Andreas Alpajus, Venet. 1546, herausgegeben. Der Verfasser des Leydener Catalog's spricht blos die Vermuthung aus, die aber, bei Vergleichung der wenigen Citate, welche Ritter in dem 8. Bande seiner Geschichte der Philosophie gibt, zur vollständigen Gewissheit wird. Uns war es nicht möglich, diese Uebersetzung aufzutreiben. Ebenso müssen wir es bedauern, blos eine einzige Handschrift aus Leyden zu unserer Verfügung gehabt zu haben, da uns das 2. Manuscript, welches in Mailand existirt, nicht zugänglich war.

Für die Bereitwilligkeit, mit der die hohe k. Bibliothek zu Leyden uns Ihr Manuscript zur Verfügung gestellt, statten wir unseren ergebensten Dank ab.

Wenn die Gewohnheit den Jüngern nicht erlaubt hätte, sich an die Aelteren anzuschliessen, so wüssten sie nicht, durch welche Mittel sie deren Henkel festhalten, an ihrem Ausspruche Unterstützung suchen, zu ihrem Dienste gelangen, an ihre Zahl sich anschliessen, um den Ruhm, sie zu erreichen, wetteifern, die Abhängigkeit von ihnen offen darlegen könnten; ja es würde das Band gelöst, das das Volk an seinen Fürsten schliesst, das Vertrauen der „Heerde" auf den Hirten, die Entschuldigung der Schwachen durch den Starken aufhören, der Niedrige würde nicht mehr durch den Hohen emporgehoben, der Unverständige würde nicht mehr durch den Verständigen zur Vollkommenheit gelangen, der Verständige nicht zu dem Unverständigen herantreten.

Nachdem ich nun die Gewohnheit diese Regel vorschreiben und diese Strasse betreten sah, suchte ich in ihr eine Entschuldigung dafür, dass ich mich dem Emir — Gott erhalte sein Leben — mit einem Geschenk nahe. Meinen Verstand aber liess ich wählen, was bei ihm das willkommenste Streben sein dürfte, und als ich erkannt, dass es zwei Hauptvorzüge gibt, Liebe zur Philosophie auf dem Gebiete [1]) des Wissens und die Wahl von lauteren

1) عقيدة steht hier offenbar dem مقصد gegenüber. Freitag erklärt es mit „quod firmiter creditur", was für unsere Stelle nicht ganz passend ist. Der Sinn verlangt hier den Gegensatz zwischen dem Theoretischen und Praktischen, Wissen und Handeln.

Handlungen im praktischen Leben, als ich ferner bemerkte, dass die edle Seele des Emirs von dem Glanze der Philosophie so viel gespendet, dass seine Freigebigkeit [2]) bei den Zeitgenossen berühmt ist und seine Standesgenossen weit übertrifft, da sah ich ein, dass das beste Geschenk für ihn das ist, was zur höchsten Tüchtigkeit führt, die Philosophie. Bei dem fleissigen Studium der Gelehrtenschriften habe ich nun gefunden, dass die Untersuchung über die Seelenkräfte, rücksichtlich der genauen Bestimmung [3]) dem Verstande am meisten widerstrebt, rücksicht-

---

2) Ich lese ما يُرَزَّأُ به. رزأ deminuit nimmt schon im Partizip مُرَزَّأ die leicht abzuleitende Bedeutung beneficus an. Lässt man bei dem Verbum diese Bedeutung zu, so lautet die wörtliche Uebersetzung, wodurch er sich freigebig zeigt, offenbar . . . ."

3) حصّل in der II. Conj. ist im Lexikon ungenügend erklärt. Munk giebt im guide des égarés eine kurze Notiz und erklärt das partic. richtig als „qui s'exprime avec précision". Als Beleg kann man, abgesehen von vielen anderen Stellen, folgende anführen: Canon des Avic. S. 35 (neuer فصل Z. 1) اكثر المحصلين, an einer anderen Stelle وعند المحصّل من الحُكمآء. Das Wort wird dann geradezu für ὡρισμένον gebraucht. So Zenker, Kateg 25 1 von unten ان عرف احد المضافين مُحصَّلًا für (Kat. edi. Be. 8 [illegible]) ἐὰν τις ἐτδῇ τι ὡρισμένως τῶν πρός τι. ibid. 264 على تحصيل محصّل ὡρισμένος. اسم غير محصّل ὄνομα ἀόριστον (de interp. c. 2 Ende) im كتاب النجاة edi. Kom. 3 31 فالاسم منه محصّل كقولك زيد ومنه غير محصّل كقولك الانسان (اللاانسان) [οὐκ ἄνθρωπος] (l. Daher

lich des (dabei einzuhaltenden) Verfahrens völlig im Unklaren ist.

Man überliefert von einer Anzahl Philosophen und frommer Leute, dass sie in dem Ausspruche übereinstimmen: Wer seine Seele kennt, der kennt seinen Herrn. Auch hörte ich, wie das[4]) Haupt der Philosophen, entsprechend ihrem Ausspruche, sagte: Wer seine Seele nicht zu erkennen vermag, der ist auch nicht im Stande, seinen Schöpfer zu erkennen.

Und wie sollte er etwas Sicheres in irgend einer Wissenschaft ergründen, da er von seiner Seele keine Kenntniss hat? Ich sah ferner, dass selbst das göttliche Buch auf die Wahrheit dieses Gedankens durch die Worte aufmerksam macht, in welchen Gott der Irrenden gedenkt, welche fern von seiner Barmherzigkeit sind: „Sie vergassen Gott, und Er hat ihnen ihre Seelen in Vergessen-

---

heisst dann der Satz, indem keine ὄνομα ἀόρ. vorkommt, قضيّة بسيطة oder محصّلة Avic. ibid. 4 ss etc.

4) Der Verfasser spricht hier von einem „Haupt der Philosophen", dem er einen Ausspruch über die Wichtigkeit der Psychologie verdanke. Die Geschichte der Philosophie der Araber kennt aus der Zeit Ibn-Sînâ's keinen Mann, dem dieser Ehrentitel beigelegt werden könnte' Erwägt man, dass سمع mit dem Acc. der Person und بِ der Sache, wie es die Handschrift hat, eine Correctur erfordern dürfte, so halte ich es nicht für unwahrscheinlich, dass nach وَسَمِعْتُ ein عن ausgefallen ist, wodurch die Schwierigkeit ihre Lösung finden dürfte. وسَمِعْتُ عن رأس الحُكماء يقول wäre dann zu übersetzen: Auch hörte ich unter dem Namen eines berühmten Philosophen den Satz . . .

„heit gebracht.“ Zeigt nicht der Umstand, dass Er das Vergessen der Seele von dem Vergessen seines göttlichen Wesens abhängig macht, dass an Gott denken, an die Seele denken, Ihn erkennen auch sie erkennen heisst? Ferner las ich in den Schriften der Alten, dass sie das Eindringen in die Erkenntniss der Seele in Folge eines Orakels anempfehlen, das ihnen in einem ihrer göttlichen Tempel geworden: „Erkenne[5] deine Seele, o Mensch, so „erkennst du deinen Herrrn.“ Wie ich gelesen, stand dieser Ausspruch in der Gebetsnische des Tempels von Aesculap. Dieser steht bei ihnen in dem Rufe eines Propheten. Eine seiner bekanntesten Wunderthaten ist

---

5) Wahrscheinlich hat hier die Uebersetzung aus dem Griechischen zu einem kleinen Missverständniss geführt. Der Ausspruch: „Erkenne Deine Seele“ ist wohl identisch mit dem bekannten Satze γνῶθι σαυτόν, mag man ihn dem Thales zuschreiben oder, wie es hier geschieht, einem Orakel. Dadurch dass das Reflexivum nach arabischem Sprachgebrauch durch das Wort „Seele“ mit dem betreffenden Suffixum ausgedrückt wird, fand sich der Araber der Mühe überhoben, den Begriff der Selbsterkenntniss in Beziehung zur Seele zu bringen.

Uebrigens hat die Motivirung dieser Schrift eine gewisse Aehnlichkeit mit der Einleitung, die Alexander Aphrodisiensis seiner gleichnamigen Abhandlung vorausschickt, so dass ich vermuthe, dass Ibn-Sinâ unter „den Schriften der Alten“ das Werk des ihm wohl bekannten Commentators Aristotelischer Schriften im Sinne hatte. In dem Eingange dieser Schrift heisst es: ἐπεὶ γὰρ δεῖ πρὸ τῶν ἄλλων ἀπάντων πείθεσθαι τοῖς προστάττουσιν ἐκ τῶν θεῶν, προστέτακται δὲ καὶ προσκρίτικται τὸ „γνῶθι σαυτόν“ ἐκ τινῶν ..... προκειμένου καὶ προαγορεύοντος ὡς διὰ τῆς αἰτοῦ γνώσεως ἕκαστῳ περιποιητέον τὸν κατὰ φύσιν βίον ἡ δὲ αἰτοῦ γνῶσις ἐν τῇ γνῶσει τῇ καθ' ἑαυτὸν αἰτός, κατὰ δὲ τὴν ψυχὴν ὁ ἄνθρωπος ἄνθρωπος: ἀναγκαῖον τῷ βουλομένῳ πείθεσθαι τῷ θεῷ καὶ τὴν (τὸν?) κατὰ φύσιν αἰτῷ ζῆν βίον περὶ ψυχῆς πρῶτον διειλῆφθαι ...

die, dass er Kranke heilte vermöge seines reinen Gebetes [6]). Derartiges vermögen alle wahrsagenden Mönche. Von Aesculap [7]) haben die Philosophen die medizinische Wissenschaft überkommen.

Ich beschloss nun, für den Emir ein Buch über die Seele zu schreiben in Form eines Compendiums, und bitte Gott, sein Leben zu verlängern, ihn gegen den bösen Blick zu schützen, durch ihn die daniederliegende Philosophie zu heben, der erbleichenden neuen Glanz zu verleihen, ihre Blüthezeit durch seine zu erneuern, ihre Macht durch seine Macht zu steigern, damit sein Land durch die Anhänger der Philosophie allseitigen Nutzen ziehe, und die Zahl derer sich mehre, die sich diesem trefflichen Studium widmen. Nur in Gott setze ich mein Vertrauen. Er genügt mir. Welche Hülfe vermag er zu bieten!

---

6) Sprengel, Geschichte der Arzneikunde I 149, schreibt: „Ausser einfachen, aus Kräutern bereiteten Mitteln wandte also Aesculap grösstentheils das Gebet, die Anrufung der Gottheit an."

7) In demselben Werke wird eine Stelle aus Galenus citirt, die die Quelle von Ibn-Sinâ gewesen sein mag. „*τὴν ἰατρικὴν πρῶτον μὲν Ἀσκληπιὸν παρ' Ἀπόλλωνος τοῦ πατρός φασιν ἐκμαθεῖν.*"

I. Abschnitt.

Die Annahme der Seelenkräfte ist nothwendig.

Wer irgend etwas zu beschreiben beginnt, ohne vorher festgesetzt zu haben, dass das Ding überhaupt [1] existirt, der gehört nach Ansicht der Philosophen zu denen, welche von der Strasse der klaren Darstellung abgehen. Ich muss mich daher vor Allem bemühen, die Existenz der Seelenkräfte nachzuweisen, ehe ich mich an die Definition und Darstellung jeder einzelnen [2] Kraft mache.

---

1) Der Text hat أَيْنِيَّتَهُ, und zwar ganz deutlich punktirt. Nun entwickelt der ganze Abschnitt nichts Anderes, als dass aus der blossen Körperlichkeit gewisse Bewegungen und die Wahrnehmung nicht hervorgehen können, sondern andere Ursachen vorhanden sein müssen, die über das Wesen der Körperlichkeit hinausgehen. Es unterliegt also keinem Zweifel, dass, trotz der Sorgfalt des Punktators, das Wort أَيْنِيَّتَهُ in أَنِّيَّتَهُ zu corrigiren ist. Man vergleiche nur das Ende dieses Abschnittes فقد اتّضح . . . ان للقوى النفسانيّة وجودا Dieser philosophische Terminus ist dann das griechische τὸ ὅτι. Zenker hat das Wort nicht verstanden. Darum liest er Kateg. S. 243 فاما هذا المعلوم نفسه فاتيته قآئمة mit ت. In der Anmerkung S. 53 ist freilich von der in den Text aufgenommenen Correctur Nichts zu lesen. cf. Munk guide des égarés I S. 241.

2) فيه kann wohl erklärt werden. Das Femininum wäre erwünschter.

Da das Eigenthümlichste[3]) an den Seelenkräften einerseits die Bewegung und anderseits die Empfindung ist, so müssen wir darlegen, dass jeder bewegte Körper eine bewegende Ursache hat. Hieraus wird uns dann klar, dass Körper, die sich in Bewegungen fortbewegen, welche über die natürlichen hinausgehen — ein Beispiel für die natürlichen Bewegungen ist das Fallen des Schweren und das Steigen des Leichten — bewegende Ursachen besitzen, die wir Seelen oder Seelenkräfte nennen. Wenn ferner klar ist, dass einige Körper mit Wahrnehmung qualifizirt sind, so kann die Ursache der Wahrnehmung nicht im Körper selbst liegen, sondern in wahrnehmungsfähigen Kräften, die ihnen innewohnen.

Wir behaupten nun, der Verstand könne nicht bezweifeln, dass es Dinge gibt, die in einem Punkte etwas Gemeinschaftliches haben, in dem andern verschieden sind, dadurch dass der Gegenstand der Vereinigung ein anderer ist als der der Unterscheidung. Der Verstand findet nun, dass die Körper die Körperlichkeit gemeinsam haben, und weiter findet er, dass sie sich bezüglich der Bewegung unterscheiden. Absolut ruhende Körper sind nicht vorhanden, doch Bewegung ist nur im Kreisförmigen, da schon aus der Form der geraden Bewegungen hervorgeht, dass sie bloss in Folge eines Impulses durchdringen. Die Bewegung kann also den Körpern nicht als solchen zukommen, sondern in Folge von Ursachen, die über ihre Körperlichkeit hinausgehen, indem die Bewegung aus jenen eben so hervorgeht wie aus einem wirkenden Agens die Wirkung

3) Arist. de ani. I cap. 2 init. *τὸ ἔμψυχον δὴ τοῦ ἀψύχου δυοῖν μάλιστα διαφέρειν δοκεῖ, κινήσει τε καὶ τῷ αἰσθάνεσθαι.*

Nachdem wir das voraus geschickt, behaupten wir, dass bei den aus den 4 Elementen entstandenen Körpern — abgesehen von einer gewaltsamen [1]) Bewegung —

1) Von da bis zum Ende des Abschnittes häufen sich verschiedene Schwierigkeiten, die wir dem corrumpirten Text verdanken. Der Sinn ist vollständig klar. Zur Rechtfertigung unserer Conjecturen wollen wir den Gedankengang der Stelle näher beleuchten. Es gibt Bewegungen, die durch einen gewaltsamen Angriff von aussen hervorgerufen werden (βίαιοι). Diese kommen gegenwärtig nicht in Betracht, weil die Seelenkräfte mit solchen Bewegungen sicherlich Nichts zu thun haben (الّا بالعسر). Wir nehmen hier auf 2 andere Bewegungen Rücksicht, auf die natürliche *κατὰ φύσιν* und da ist das gelungene Beispiel, das Fallen des Steines von Oben nach Unten, auf die dem Körper nach naturwidrige, *παρὰ φύσιν*, mit Rücksicht auf das lebende Wesen selbst aber naturgemässe Bewegung. Letztere zerfällt wieder in zwei Theile; die Bewegung erscheint entweder naturwidrig, weil der Körper, welcher den ihm von der Natur bestimmten Ort erreicht hat, ruhen sollte, oder weil er ausserhalb des ihm von der Natur bestimmten Ortes ruhen sollte, da sein Element die Bewegung nicht gut heisst. Aus dieser Inhaltsangabe geht hervor, dass 2 Stellen des Textes einer Emendation bedürfen. Einerseits ist das Beispiel von der Bewegung des „Menschen" nach Unten ein Unsinn. Ein Mensch kann sich nur nach Unten bewegen, wenn er von der Höhe in die Tiefe steigt, wo aber die Worte „in Folge seines vorwiegend schweren Elementes" lächerlich sind. Der Grund liegt dann ganz einfach in der „Seelenkraft." Man streiche also das Wort „Menschen" und setze dafür „Steines". Anderseits findet das Wort لسكون keine Erklärung. Es liesse sich nur als Angabe der Forderung des Elementes auffassen, dann wäre aber der Gegensatz لحركة gleichfalls die Forderung des Elementes, das ist aber offenbar unrichtig, da das schwere Element die Rückkehr in die Luft verbietet und nicht fordert. Man lese also statt لسكون ebenfalls لحركة und schiebe das erste Wort auf die Superklugheit des Abschreibers, der auch in diesen Worten, abgesehen von الى und فى. مباينته und الاتصال. einen Gegensatz zu finden glaubte. Die Uebersetzung lautet dann „. . . des Elementes, und zwar entweder die Bewegung d. K. in dem natürlichen

gewissermassen verschiedene Bewegungen möglich sind, die eine wird durch das Element bedingt, aus welchem der Körper besteht, weil die Kraft eines Elementes vorherrscht und fordert, dass er sich zu dem ihm von der Natur bestimmten Orte hinbewegt. So ist die Bewegung des „Menschen" in Folge seines vorwiegend schweren Elementes nach Unten. Diese Art der Bewegung geschieht nur nach einer Seite (in einer Weise) und nach einer Richtung. Die andere steht im Gegensatze zu der Aufforderung des Elementes, das die Ruhe des Körpers verlangt, wenn er seinen natürlichen Raum einnimmt — der Mensch bewegt seinen Körper auf seinem natürlichen Ruheorte, der Oberfläche der Erde — oder die Bewegung zu dem natürlichen Orte, wenn er fern von ihm ist — der Vogel bewegt seinen schweren Körper in die Höhe, in die Luft. Nun ist klar, dass diese beiden Bewegungsarten zwei verschiedene Ursachen haben, die eine nennt man die natürliche, die andere Seele oder Seelenkraft. Von Seiten der Bewegung ist also die Existenz der Seele festgestellt. Von Seiten der Wahrnehmung aber erhellt sie dadurch, weil die Körper bezüglich der Körperlichkeit übereinstimmen, bezüglich der Wahrnehmung aber verschieden sind. Es leuchtet nun sofort ein, dass die Wahrnehmung

---

Raum, wenn er ihn einnimmt ...". Uebrigens vergleiche man Ari. phys. VIII c. 4 und insbesondere folgende Stelle in den Scholien (Brandis S. 431$_a$ 30.) *κινεῖται δὲ καὶ τὰ σώματα τῶν ζῴων πολλάκις παρὰ φύσιν τὴν ἑαυτῶν· βαρέα γὰρ ὄντα καὶ γεηρὰ κινεῖται ἄνω πηδώντων ἢ ἑλλομένων τῶν ζῴων· τὸ μὲν δὴ ζῶον οὐδέποτε παρὰ φύσιν κινεῖται· .... ἐπὶ μὲν τοίνυν τῶν ἐμψύχων φανερὸν τὸ ὑπό τινος ταῦτα κινεῖσθαι. εἰ γὰρ καὶ μὴ ὑπ' ἄλλου μηδὲ ἔξωθεν, ἀλλ' οὖν γε ἐν ἑαυτοῖς ἐστίν. .... κινεῖται γὰρ ὑπὸ ψυχῆς.*

von ihnen[5]) (den Seelenkräften nicht getrennt werden kann, sondern auf sie übertragen bleibt

Durch diese Art der Erklärung ist also deutlich, dass die Seelenkräfte existiren, und das wollten wir beweisen.

II. Abschnitt.

Primitive[1]) Eintheilung der Seelenkräfte und Definition der Seele im Allgemeinen.[2])

Wir haben schon dargelegt, dass die Dinge in einem Punkte übereinstimmen können, in einem anderen verschieden sein, dadurch dass der gemeinsame Punkt ein anderer ist als der der Verschiedenheit. Weiter finden wir, dass die zusammengesetzten beseelten Körper in beiden Eigenthümlichkeiten, in Bewegung und Wahrnehmung, übereinstimmen und divergiren In der Bewegung, weil die Körper insgesammt darin übereinstimmen, dass sie sich in der Quantität bewegen, in der Bewegung des[3]) Wach-

5) Dem Sinne nach lässt sich عنها, wenn es auch sprachlich bedenklich ist, nur auf die Seelenkräfte beziehen.

1) Vorerst werden die Seelenkräfte in 3 Hauptclassen getrennt, wovon jede einzelne in den folgenden Abschnitten in mehrere Theile zerfällt.

2) على الاطلاق *καθόλου*. Arist. de ani. II cap. 1 § 8 *καθόλου μὲν οὖν εἴρηται τί ἐστιν ἡ ψυχή*. ibid. 7 *εἰ δή τι κοινὸν ἐπὶ πάσης ψυχῆς δεῖ λέγειν*. Wie man vermuthen darf, schwebten unserem Ibn-Sinâ diese Stellen vor.

3) de ani. III 9 § 4. *τὴν μὲν γὰρ καθ' ἕξιν καὶ φθίσιν κινήσιν, ἅπασιν ὑπάρχουσιν τὸ τῶν ὑπάρχον δύνασθαι ἂν κινεῖν τὸ γεννητικὸν καὶ θρεπτικόν* . . . . . Von Anfang dieses Abschnittes bis zur De-

sens, darin aber verschieden sind, dass ein Theil sich ausserdem noch nach eigenem Willen räumlich bewegt, während der andere das nicht vermag, wie die Pflanzen; in gleicher Weise stimmen auch die lebenden Körper darin überein, dass sie eine gewisse sinnliche Wahrnehmung besitzen, differiren aber darin, dass ein Theil ausserdem eine intellectuelle Perception hat, ein anderer aber nicht, wie Esel und Pferde. Ferner finden wir, dass die Kraft der Bewegung allgemeiner ist als die der Wahrnehmung, da wir die Pflanzen davon frei finden. Wir sehen also, dass die Kraft, welche den lebenden Wesen und Pflanzen gemeinsam zukommt, allgemeiner ist als jene wahrnehmende und bewegende Kraft, welche nur den lebenden Wesen eigen ist, und dass jede einzelne von ihnen allgemeiner ist als die Denkkraft, die dem Menschen allein zu Theil wird. Daraus folgt, dass die Seelenkräfte mit Rücksicht auf ihre Allgemeinheit und Besonderheit in 3

---

finition der Seele referirt Ibn-Sinâ den Inhalt von de ani. II cap. 3. Im Arist. folgen die Gedanken in einer anderen Ordnung auf einander. Der grösseren Deutlichkeit halber stelle ich die einzelnen Theile des Capitels in der dem Ibn-Sinâ beliebten Gedankenfolge zusammen. *τῶν δὲ* (§ 1.) *δυνάμεων τῆς ψυχῆς αἱ λεχθεῖσαι τοῖς μὲτ ὑπάρχουσι πᾶσαι ... τοῖς δὲ τινὲς αὐτῶν, ἐνίοις δε μία μόνη. δυνάμεις δ' εἴπομεν θρεπτικὸν ὀρεκτικὸν αἰσθητικὸν κινητικὸν κατὰ τόπον διανοητικόν. ὑπάρχει δὲ τοῖς μὲν φυτοῖς τὸ θρεπτικὸν μόνον,* (§ 4.) *ἐνίοις δὲ πρὸς τούτοις ὑπάρχει καὶ τὸ κατὰ τόπον κινητικὸν,* (§ 2.) *ἑτέροις δὲ* (sc. *ζῴοις*) *τοῦτό* (sc. *τὸ θρεπ.*) *τε καὶ τὸ αἰσθητικόν* (§ 4.) *ἑτέροις δὲ καὶ τὸ διανοητικὸν τε καὶ νοῦς* (§ 6) *ἀεὶ .. ἐν τῷ ἐφεξῆς ὑπάρχει δυνάμει τὸ πρότερον ...* (§ 7) *ἄνευ μὲν γὰρ τοῦ θρεπτικοῦ* bis an das Ende des Kapitels.

Von der Definition der Seele lässt sich dasselbe sagen, was über den ersten Theil dieses Abschnittes auseinander gesetzt wurde. Sie ist nichts Anderes als ein Auszug von de ani. II cap. 1.

Classen zu theilen sind: Die 1. nennen wir Pflanzenkraft, weil sie Pflanzen und lebenden Wesen gemeinsam ist, die 2 animalische Kraft und die 3. rationelle.

Also sind die ersten Theile der Seele mit Rücksicht auf ihre Kräfte drei.

Was die Definition der allgemeinen Seele d. h. der absoluten, generellen betrifft, so wird sie dadurch deutlich, dass wir behaupten, jeder Naturkörper ist unzweifelhaft aus Stoff und Form zusammengesetzt. Der Stoff hat folgende Eigenthümlichkeiten: 1. Der Naturkörper lässt durch ihn auf sich einwirken — durch sein Eisen kann das Schwert nicht schneiden, sondern durch die Schneide, die seine Form bildet, Scharten bekommt es nur, insoferne es aus Eisen besteht, nicht aber, insoferne es die Schneide hat —. 2. Die Körper unterscheiden sich nicht durch den Stoff — die Erde unterscheidet sich von dem Wasser nicht durch den Stoff, sondern durch die Form —. 3. Der Stoff verleiht den Naturkörpern nur potenziell ihre besonderen Eigenthümlichkeiten — der Begriff Mensch ist nicht actuell, sondern potenziell von den 4 Elementen hergenommen.

Zu den Eigenthümlichkeiten der Form gehören: 1. die Handlungen — das Schwert schneidet nicht, insoferne es von Eisen ist, sondern insoferne es eine Schneide besitzt —, 2. dass die Körper sich nur durch ihr Generelles d. h. ihre Form unterscheiden — die Erde unterscheidet sich vom Wasser durch die Form, nicht durch den Stoff —, 3. dass die Naturkörper ihre Wesenheit actuell nur von der Form her nehmen actuell ist der Begriff Mensch durch die Form, nicht durch den Stoff der 4 Elemente.

Gehen wir ein wenig weiter und sagen, der lebende Körper ist ein zusammengesetzter, der sich von dem nicht lebenden durch seine Seele, nicht durch seinen Körper unterscheidet; er verrichtet die Handlungen eines lebenden Wesens durch seine Seele und nicht durch seinen Körper, er lebt vermöge seiner Seele, nicht vermöge seines Körpers. Die Seele ist in dem Körper. Wenn aber Etwas in einem Dinge in solcher Weise (صورة حالة) ist, dann ist es seine Form. Die Formen sind Vollkommenheiten, (ἐντελέχεια) durch welche die Wesen der Dinge vervollkommnet werden, also ist die Seele eine Vollkommenheit. Es gibt nun zweierlei Entelechien, die einen sind die Prinzipien der Handlungen und Wirkungen, die anderen das Wesen der Handlungen und Wirkungen (selbst), die ersteren nennt man erste Entelechien, die letzteren zweite, die erste[4]) Entelechie ist das Prinzip, die zweite die Handlung und Wirkung. Die Seele ist erste Entelechie; denn sie ist ein Prinzip, nicht das Resultat eines Prinzips. Es gibt Entelechien der Körper und solche von unkörperlichen Substanzen. Die Seele ist die erste Entelechie des Körpers. Körper können künstlich oder natürlich sein. Die natürlichen Körper verrichten ihre Handlungen theils durch Organe, theils nicht wie z. B. die einfachen Körper und diejenigen, welche durch das Vorwiegen der einfachen Kräfte wirken. Und wenn wir wollen, sagen wir, es gibt

---

4) Ibn Sina versteht also unter der ersten Entelechie die δύναμις, unter der 2. die ἐνέργεια.

5) d. h. sie ist keine Entelechie für Naturkörper, die ihre Handlungen ohne Organe verrichten, auch nicht für solche, die Handlungen lebender Wesen nicht ausüben.

Naturkörper, die aus sich Handlungen lebender Wesen hervorbringen, andere thuen das nicht. Die Seele ist keine Entelechie der letzten Theile beider Arten [5]). Ihre vollständige Definition lautet nun also: Die Seele ist die erste Entelechie eines natürlichen organischen Körpers; wenn wir wollen, fügen wir hinzu eines natürlichen Körpers, der der Möglichkeit nach Leben hat d. h. sie ist die Quelle der Handlungen potenziell lebender Wesen.

Wir haben also die „generelle" Seele eingetheilt und definirt, somit unsere Aufgabe gelöst.